

TOTEM

Tidsskrift ved Afdeling for Religionsvidenskab
og Arabisk- og Islamstudier, Aarhus Universitet
Nummer 27, efterår 2011
© TOTEM og Simon Mikael Friborg, 2011

Bacheloropgave

Moderne buddhisme og den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme.

En religionshistorisk fremstilling af møderne mellem buddhisme og modernitet samt den tibetansk-amerikanske neurobuddhismes opkomst i de sidste to årtier.

Af stud. mag. ved Afdeling for Religionsvidenskab og Arabisk- og
Islamstudier
Simon Mikael Friborg

Indhold

Abstract	3
1. Indledning	3
2. Opgavens formål og opbygning	3
3. Buddhismens receptionshistorie	4
3.1. Den tidlige buddhisme	5
3.2. Mahāyānabuddhismen	5
3.3. ”Rejsen mod Øst”	6
4. Moderne buddhisme	7
4.1. Hybrider og buddhister	7
4.2. Lægmands- og meditationsbuddhisme	8
5. Den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme	9
5.1. Videnskabelig buddhisme, neurovidenskab og neurospiritualitet	10
5.2. Begyndelsen på den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme	11
5.3. The Mind and Life Institute	12
5.4. Agitationer for en ny kontemplativ videnskab	13
5.5. Meditationsforskning	14
6. Refleksioner over neurobuddhismen	16
6.1. Metodologiske og ideologiske problemstillinger	16
6.2. Implikationer og fremtidsudsigter	17

6.3. Neurobuddhismen og den moderne buddhisme	20
6.4. Afsluttende refleksioner	21
7. Konklusion	22
8. Litteratur	23
9. Bilag	17
10. Pensum	30

ABSTRACT

Buddhism and modernity have been in direct dialogue and contact over the last 150 years. This has resulted in the emergence of what has come to be known as Modern Buddhism which is characterized by its focus on meditation as a common practice among laypersons, often practiced for the benefits of the everyday life. In the course of the history of Modern Buddhism many claims have been made of the comparability of Buddhism and modern science. This study focuses on Modern Buddhism's relationship with a new movement which has emerged in the last couple of decades. It consists of a fellowship of Tibetan and American Buddhists and neuroscientists and can be conceptualized as a Tibetan and American Neurobuddhism. It is interested in the neural correlates, the scientific validity and human value of Buddhist contemplative practices. Although it in itself contains some distinctive characteristics I argue that this new tendency is a contemporary offspring of Modern Buddhism. In addition I claim that this new tendency will inevitably effect how Buddhism will continue to be perceived and evolve in the modern world.

1. Indledning

Buddhismen har i dens møde med Vesten fra starten været i direkte kontakt og dialog med den vestlige moderne videnskab. I takt med en ny omfattende forskning indenfor neurovidenskab samt udvikling af nye neuroteknologier er der opstået en flersidig interesse for religiøse handlingers neurale korrelater og i forlængelse dermed også en både religiøs og videnskabelig interesse i buddhistiske kontemplative teknikker og bevidsthedsanskuelser. Denne nye retning har fået en signifikant plads indenfor både fag- og populærlitteraturen, som ikke kan ignoreres i et studium af den moderne buddhisme, og som nødvendigvis vil have relevante implikationer for nuværende samt fremtidige diskurser og udtryksformer indenfor buddhismen selv samt for dens fortsatte relation til videnskaben.

2. Opgavens formål og opbygning

Opgavens primære formål vil være at redegøre og argumentere for, at et reelt nyt fænomen er opstået i de sidste tre årtier, som kan indkapsles med begrebet 'tibetansk-amerikansk neurobuddhisme'. Indenfor rammen af denne problemformulering vil jeg

argumentere for, at dette fænomen er indlejret i et større religionshistorisk narrativ, der strækker sig over de sidste to århundreder og omhandler mødet mellem buddhismen, moderniteten og videnskaben.

Den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme er skabt ud fra - og eksisterer i - et komplekst samspil af moderne strømninger, tankegange, paradigmer og discipliner der er, eller har været, i spil i de sidste par århundreder. Samtidig melder der sig en bred vifte af reaktioner på – og tilgange til - den nye strømning. Den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme skal derfor søges at forstås i sin helhed, og selvom nogle elementer nødvendigvis må udelades her, vil opgaven bestræbe sig på at belyse den i sin kompleksitet, kontekst og historiske baggrund (se evt. bilag 1 og 2).

Nærværende opgave er et religionshistorisk arbejde, og metodemæssigt vil opgaven derfor primært benytte sig af tekstlæsninger af amerikanske og tibetanske forfattere samt støtte sig til udlægninger og analyser af ovenstående moderne narrativ, som fortalt af amerikanske og danske religionshistorikere, videnskabshistorikere og forskere i den moderne buddhisme.

Den første del af opgaven vil koncentrere sig om at redegøre for begrebet 'moderne buddhisme', dens historiske forudsætninger, tilblivelse og karakteristik. Dernæst redegøres for begrebet 'neurobuddhisme', som forelægges læseren i den tibetansk-amerikanske udtryksform. I umiddelbar forlængelse heraf vil opgaven belyse udvalgte problemstillinger og andre diskurser forbundet med det nye begreb samt dertilhørende implikationer for både buddhismen og videnskaben.

Mens en egentlig klassisk religionshistorisk gennemgang af 'buddhismens lære og trossætninger' helt vil udelades i denne opgave, er det dog på sin plads indledningsvist med en kortfattet introduktion til begrebet 'buddhisme', dens første møder med Vesten og en redegørelse for dertilhørende centrale begreber.

3. Buddhismens receptions historie

Selvom der utvivlsomt har været sporadisk kontakt mellem Vesten og datidens buddhister siden oldtiden, er disse kulturmøder ofte ikke tilstrækkeligt kildebelyst (Borup 2005, 21-22). Den egentlige historie om Vestens møde med 'buddhismen' og omvendt strækker sig over de sidste 150 år og kan fordelagtigt inddeles i tre perioder med hver deres karakteristika (Lopez 2008, xii).

3.1. Den tidlige buddhisme

Den første periode tager sin begyndelse i midten af det 19. århundrede. Som et resultat af kolonialismen og mødet med andre kulturer begyndte der for alvor et systematisk og videnskabeligt studie af Østens kulturer og religioner. En orientalistisk bølge opstod blandt vesterlandske forskere og affødte de første egentlige indologer og buddhologer. Buddhismen som en 'isme' og et samlet begreb blev konstrueret, og siden har termen været almindeligt gældende som et paraplybegreb for traditioner, der kan spore deres ophav og lære tilbage til den historiske *Buddha, Siddhartha Gautama*, der levede og havde sit virke omkring Gangesdeltaet i det nuværende Indien omkring 400-tallet f.v.t. (Borup 2005, 26; Harvey 1990, 9). Den nye interesse for buddhismen centrerede sig forholdsvist mest om den dengang for længst uddøde buddhisme i Indien samt den nuværende therāvadabuddhistiske klostertradition i Thailand og på Sri Lanka. Arbejdet var rettet mod en rekonstruktion og forståelse af den historiske Buddhas lære og den tidlige buddhisme i århundrederne f.v.t.. Hovedsageligt blev der fokuseret på arkæologiske vidnesbyrd, filologiske studier af de traditionsbærende sprog sanskrit og pāli samt oversættelser og fortolkninger af den tidlige buddhismes ældste skrifter og i særdeleshed den omfattende pālikanon. Den 'buddhisme' forskerne her fandt blev anskuet som den "rene, sande", "originale" ur-buddhisme, hvorimod den levende og folkelige buddhisme, som forskerne naturligvis også stødte på (i Thailand og Sri Lanka såvel som i Kina og Japan), blev betragtet som en degenereret og uautentisk form for buddhisme og derfor ofte udeladt af studierne (Lopez 2008, 9-10; McMahan 2008, 7).

3.2. Mahāyānabuddhismen

De første ca. hundrede år af buddhismens historie i Vesten figurerer den altså som en mere eller mindre filosofisk, ateistisk, 'protestantisk' og skrivebordsagtig form for buddhisme (McMahan 2008, 7, 67). De næste to perioder, som fandt sin begyndelse i tiden efter den anden verdenskrig, er i høj grad kendetegnet ved et markant fokusskifte fra den sydøstasiatiske buddhisme til den nordlige og østlige mahāyānabuddhisme¹. Samtidig markerer denne tid det virkelige startsted for buddhismen i USA, dvs. som en buddhisme med reelle praktiserende buddhister og buddhistiske grupper. Oftest var buddhismen repræsenteret i dens japanske og tibetanske udtryksformer, som hver især

¹ Her henvises til Gombrichs (2009, xv) opdeling af buddhisme i to store retninger. Begrebet "Den tidlige buddhisme" inkluderer dermed alle tidlige indiske samt sydøstasiatiske *nikāya*'er, hvorimod *mahāyāna* fungerer som et paraplybegreb for retninger i både nord- og østasiatiske lande inklusiv tantriske *vajrayāna*-retninger.

karakteriserer henholdsvis den anden og den tredje periode (Lopez 2008, xii; Harvey 1990, 307; Borup 2010b, 4). Den japanske zenbuddhisme havde allerede markeret sig parallelt med interessen for den tidlige buddhisme (Harvey 1990, 307), men et såkaldt 'Zen-boom' ramte først Vesten specielt USA i tiden efter den anden verdenskrig og op mod 1970'erne med beat-kulturen, hippierne og modkulturen (Borup 2005, 35, 37). På samme tid stiftede mange unge indenfor modkulturen bekendtskab med de eksiltibetanere, de mødte i eksempelvis Indien, Nepal, Europa og USA (Borup 2005, 38, 40). Interessen for den tibetanske buddhisme voksede op gennem 1880'erne (Borup 2005, 40) og tog for alvor fart fra 1989, hvor den 14. Dalai Lama, åndeligt overhoved af Tibet, modtager Nobels fredspris. I de sidste årtier er hippiernes "vildskab" skiftet ud med en mere "stueren" buddhisme med vægt på eksempelvis den buddhistiske meditation, som et redskab helt almindelige individer og erhvervsvirksomheder kan nyde gavn af (Borup 2005, 42). Kendetegnende for disse to perioder er, at buddhismen fra at være forbeholdt en lille intellektuel elite i de første hundrede år nu opnår en bredere popularitet og eksponering, hvilket har været med til at give buddhismen en status og aura i Vesten som en både "spirituel og sympatisk religion" (jf. Borup 2010b, 1).

3.3. "Rejsen mod Øst"

Integreret i buddhismens receptionshistorie, og afgørende for denne opgaves fokus, eksisterer der, ifølge den amerikanske historiker Anne Harrington, et bredere narrativ om en "Mind-Body Medicine"-kultur og en deraf følgende "Eastward Journey" (Harrington 2008a, 206). Denne rejse mod Øst tager sin begyndelse allerede i den første periode, eksemplificeret i f.eks. buddhistisk inspirerede nyreligiøse bevægelser som teosofien, der var med til at "udbrede idéen om det mystiske Østen, der endnu ikke havde gennemlevet modernitetens syndefald; først Indien og senere Tibet" (Borup 2005, 29). I 1960'erne og 70'erne opstod der imidlertid en bredere og mere eksplicit "antimodernistisk sørgesang" i USA (Harrington 2008a, 206). Moderniteten mentes blot at have medført mere stress og ulykkelighed, og midlet mod dette skulle findes i Østen, som var alt det, Vesten ikke var. Modkulturens møde med Østen resulterede i, at meditation overtog de psykedeliske stoffers plads og blev det næste nye "bevidsthedsudvidende" redskab. I stedet for at være 'hooked' på stoffer blev man 'hooked' på meditation, yoga og alt i relation til asiatisk religion og mystik

(Harrington 2008a, 209). Zenbuddhisten Alan Watts udtrykte det i sin tid således: "Obviously, if Christian groups cannot provide mystical religion, the work will be done by Hindus, Buddhists, Sufis, unaffiliated gurus and growth centers" (Watts i Harrington 2008a, 210). Der ses altså her en rejse mod Østens mystisk og en søgen efter en "kur" mod den forarmede og rationelle tilværelse i modernitetens tidsalder.

4. Moderne buddhisme

'Buddhismen' er i sig selv en hybrid konstruktion indlejret i forskellige individer, tider, geografiske områder, traditioner og kulturer. Nedenstående underafsnit vil både prøve at nuancere begreberne 'buddhisme' og 'moderne buddhisme' men samtidig alligevel indkredse begrebet 'moderne buddhisme' ved at udpege væsentlige afgrænsende karakteristika.

4.1. Hybrider og buddhismen

I perioden fra starten af 1800-tallet og frem til i dag, som parafraseret ovenfor, er en 'moderne buddhisme' opstået. Denne form for buddhisme kan ligeledes anses som en hybrid tradition. Den er ikke en "Vestens opfindelse" eller en importeret østerlandsk religion i sin rene form, men skabt løbende i interaktionen mellem buddhistiskinspirerede anskuelse og aktører og vesterlændinge og vesterlandsk tankegods (McMahan 2008, 5, 6, 184). Denne interaktion har været med til at efterkomme kravet om en mere rationel tilgang til religion, der dog stadig er indlejret i en 'mystisk, gnostisk, eksotisk og østerlandsk' ramme (ibid., 10). Den moderne buddhisme er derfor ikke et afgrænset felt, der består af "selverklærede moderne buddhister" eller "vesterlandske konvertitbuddhister" men er i høj grad et felt, der er i samspil med andre moderne udtryk for f.eks. 'religiøsitet', 'spiritualitet' og 'selvudvikling'. I denne opgave er 'buddhisme og buddhister', i tråd med Borups (2010b, 5-6) argumenter, derfor et begreb, der er mere determineret af mere-mindre-kriterier frem for enten-eller-kriterier. Moderne buddhisme inkluderer både østerlandske og vesterlandske buddhister og består (paradoksalt) af både dem, der vælger at kalde sig buddhister samt af individer, der mere eller mindre bevidst tager afstand til denne typologisering og ikke benævner sig selv som buddhister, men som i en meget bred forstand kan karakteriseres som "buddhistiske sympatisører" eller "buddhisme-brugere" (Borup 2005, 42; Borup 2010b, 5; McMahan 2008, 28). De

samme argumenter gør sig gældende ved den tibetanskinspirerede buddhisme uden for Tibet, der i kraft af f.eks. den såkaldte pizza-effekt ligeledes bliver skabt løbende og transformeret i mødet mellem Vesten og Østen (Borup 2005, 31; Elsass 2011, 78).

Begrebet 'modernitet' skal i denne opgaves sammenhæng igen forstås som en hybrid størrelse. Modernitet kan f.eks. både ses som en rationalistisk og videnskabelig naturalistisk tilgang til verden med rødder i oplysningstiden, men samtidig, som vi så et eksempel på i ovenstående afsnit, har den moderne tidsalder dybe spor i en romantisk nedarvet tankegang, der udmønter sig som en reaktion mod denne 'affortryllelse' af verden (Taylor & Webers pointer i McMahan 2008, 11-12). 'Buddhismen' har i mødet med moderniteten været nødt til at blive transformeret, genopfundet og genfortolket (ibid., 15) på samme måde, som den altid er blevet tilpasset i mødet med andre kulturer i f.eks. datidens Kina og Tibet i det første årtusinde e.v.t.. Moderne buddhisme er altså karakteriseret af at være en ny hybrid tradition genskabt af den allerede pluralistiske, hybride og svært reducerbare tradition, buddhisme (ibid., 19-20). Det er dog muligt at indkredse to afgrænsende karakteristika.

4.2. Lægmands- og meditationsbuddhisme

I en klassisk læsning af den første kurv i pālikanonens, *Vinaya-piṭaka*, forklarer *Buddha*'en, hvordan han blev oplyst, mens han opholdt sig i det fjerde af fire meditationstrin (*Sutta-vibhaṅga*, Vinaya III i overs., Pind 2005, 211). Fra buddhismens start og op til moderniteten har meditation, forstået som denne vanskelige, gnostiske samt tidskrævende kontemplative teknik til at opnå *nirvāṇa*, kun været praktiseret af et fåtal af buddhistiske munke. Meditationen var forbeholdt en lille elite af "meditationsmunke" i klostrene, mens buddhistiske lægmænd ikke nærede håb om en oplysning i dette liv. Størstedelen af verdens nulevende buddhister henlægger sig stadig til helt andre religiøse praksisformer end meditation, der ofte er mere koncentreret om eksempelvis opnåelsen af karmiske fortjenester og lyksalige genfødsler ved hjælp af andre religiøse handlinger og ritualer end meditation (McMahan 2008, 184; Lopez 2008, 208). Hvorvidt begrebet 'meditation' som en kontemplativ og selvanalytisk teknik i det hele taget nogensinde har eksisteret i den tidlige buddhisme diskuteres desuden i den nyere forskning (Sharf 1995; jf. Borup 2005, 31)

Centralt for den moderne buddhisme er derimod dens fremhævelse af meditationen som buddhismens største kendetegn og specialitet tilgængelig for alle lægmandspersoner. Hvor meditation i den traditionelle buddhisme af både dogmatiske og praktiske årsager var forbeholdt specielle munke, er det nu muligt at praktisere buddhistisk meditation gennem gør-det-selv-bøger, dvd'er samt buddhistiske eller/og kommercielle meditationscentre (McMahan 2008, 7). Ligesom det kan ses i transmissionen af andre buddhistiske begreber som 'reinkarnation', tilpasser 'meditation' sig (ofte, men ikke altid) den nye kulturs kognitive modeller og skemaer. I et højt individualistisk samfund transformeres den fra sin oprindelige form, dvs. som et middel til at transcender sig selv og den sanselige verden samt udslukkes i 'en anden verden', til nu at fungere som et middel for yderligere kontinuitet, selvudvikling og vækst i 'denne verden' (Sørensen 2004, 66). Moderne buddhisme kan altså karakteriseres som en "spiritualiseret og lægmandsorienteret meditationsbuddhisme", der står i stærk kontrast til en 'traditionel buddhisme' rettet mod en anden og mere "other-worldly" praksis (Baumann i Borup 2010b, 12). Essentielt her er dog ikke, om forskellige udlægninger og definitioner af buddhismen er rigtige eller forkerte. Pointen er, at den moderne buddhisme er blevet kontekstualiseret i en samtid med fokus på individet og selv-refleksion, og at denne adaptation og transformation er en del af den moderne buddhisme og har *virket* for moderne buddhister og buddhistiske sympatisører helt frem til den dag i dag (Borup 2010b, 2; McMahan 2008, 67).

5. Den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme

I 2005 blev Tenzin Gyatso, en inkarneret lama, buddhistisk munk og overhoved for den tibetanske religiøse Gelugpa-sekt, inviteret til at holde en tale ved det amerikanske Society for Neuroscience. Munken var d. 14. Dalai Lama, og talen handlede om meditation som en empirisk måde at studere bevidstheden på. Selvom indbydelsen blev stærkt debatteret, blev den efterfølgende tale fulgt af stående klapsalver af en sal med 14.000 forskere (Buss & Larsen 2008, 223; van Beek & Roepstorff 2011, 231). Dette fænomen, hvor religion og videnskab i den grad kan siges at mødes, fordrer en forklaring eller sagt på en anden måde, som formuleret af den amerikanske historiker Anne Harringtons (2008b), "What is going on?". For at besvare dette må historiske udviklinger i relation til spiritualitet, buddhisme og videnskab i det tyvende århundredes historiske udvikling først belyses.

5.1. Videnskabelig buddhisme, neurovidenskab og neurospiritualitet

Ifølge den amerikanske religionsforskers McMahan's ord (2008, 23) har buddhismen i mødet med moderniteten gennemgået både en detraditionalisering, demytologisering og en psykologisering (McMahan 2008, 23). Den står dog i et flertydigt forhold til både videnskab og modernitet. På den ene side allierer den sig med grundlæggende naturalistiske antagelser og omfavner visse modernistiske elementer. På den anden side gør den krav på, at buddhismen rummer sandheder, der rækker ud over den moderne videnskab og er i stand til at afhjælpe modernitetens "nihilisme" (ibid., 11-13). Samtidig er der indenfor de sidste 100 år gjort krav på at dens grundlægger, en omvandrende indisk asket i jernalderen, forudsagde både relativitetsteorien, kvantemekanikken og teorien om 'the big bang' (Lopez 2008, 3). I de seneste år kan der observeres en ny tendens, hvor der vendes om på denne kausalitet, i og med at nye videnskabelige metoder sættes i brug for at validere og videnskabeliggøre buddhistiske forestillinger og praksis.

I forlængelse af den europæiske filosofis historie opstod der sidst i det 19. århundrede flere videnskabelige discipliner interesseret i "bevidsthedens natur" og den "menneskelige psykologi". Den tidlige amerikanske psykologi benyttede sig primært af introspektionen men blev hurtigt overhalet indenfor af den nye amerikanske strømning af behaviorisme, som arbejdede efter et stringent stimulus-respons skema for at forklare menneskets ydre adfærd (Gardner 1985, 11). I 1960'erne og 70'erne opstod der imidlertid med den "kognitive revolution" retninger, som igen turde stille spørgsmål til mellemlinket, de indre processer (Cole 2003, 106). Den kognitive videnskab var fra starten af fokuseret på en fysiologisk tilgang til menneskets psyke, og i takt med at neuroteknologier udviklede sig, opstod der en decideret kognitiv neurovidenskab. Hovedformålet er her at aflægge aktivitet i områder i hjernen dvs. neurale korrelater i forhold til menneskelige kognitionsprocesser som f.eks. hukommelse og perception. Ofte benyttes der hjerneskaningsteknikker som SPECT (Single Photon Emission Computed Tomography), PET (positron emission tomography) og fMRI (functional magnetic resonance imaging) samt elektromagnetiske teknikker (Eysenck & Keane 2010, 1; Schjødt 2009, 311).

Fra 1960'erne kan der altså observeres en fornyet interesse i menneskets mentale processer, 'bevidsthed' og 'indre' både indenfor spiritualiteten og

videnskaben. Med udviklingen af de nye neuroteknologier er der især indenfor de sidste to årtier opstået en yderligere interesse i religiøse handlingers neurale korrelater (Schjødt 2009, 312) og et forsøg fra forskernes side til ”at forlige religion og videnskab gennem brug af neuroteknologier og neurovidenskab” (van Beek & Roepstorff 2011, 231). Denne interesse udmønter sig i to forskellige tilgange: En spirituel neurovidenskab der markerer sig ved et tredjepersonsperspektiv, og en neurospiritualitet der markerer sig ved et førstepersonsperspektiv (ibid., 232). Indenfor buddhistiske tilgange manifesterer disse sig for det første som en forskning, der forsøger at bevise den buddhistiske meditations effektivitet og for det andet som en retning, der involverer ”avancerede meditationspraktiserende” som introspektive informanter (Lopez 2008, 209-210). Disse to retninger har jeg valgt at lade sammenfalde i begrebet ’neurobuddhisme’.

5.2. Begyndelsen på den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme

Forskningen indenfor meditationsforskningen tog allerede sin begyndelse sidst i 1960’erne. Meditationsbevægelsen Transcendental Meditation (TM) havde her opnået stor popularitet blandt modkulturen. Her kunne man lære at opnå en tilstand af ”ren bevidsthed”, som netop skulle afhjælpe stres og gøre en mere lykkelig. Amerikanske videnskabsfolk indvilligede i en EEG måling af disse praktiserende og fandt, at de var i stand til at sænke deres stofskifte, åndedræts hastighed og hjernebølgefrequens (Harrington 2008a, 215-16). Hermed var nogle af de første neurovidenskabelige målinger af meditationstilstande udført. Yderligere forskning i blandt andet TM og theravādainspirerede meditationsformer fulgte efter, men meditationen blev senere taget ud af den oprindelige kontekst, domesticeret og sekulariseret (ibid., 230). Dette udmøntede sig blandt andet i Bensons antistress-’relaxation respons’-teknik og Kabat-Zinns mindfulness-baseret ’stress reduction’ programmer (ibid., 219-21).

I 1979 da, den på det tidspunkt stadig relativt ukendte, Dalai Lama d. 14. satte sin fod på amerikansk jord for første gang, startede imidlertid, hvad den amerikanske historiker Anne Harrington har benævnt, en tibetansk re-fortryllelse (ibid., 230). På sin første tur til USA blev han introduceret til de amerikanske forskningsresultater af ”meditationens fysiske konsekvenser”. I løbet af det næste årti indledtes undersøgelser på tibetanske yogier, men forsøgene var ikke overbevisende, og munkene var ikke specielt samarbejdsvillige. Afgørende var det dog, at Dalai Lama havde åbnet op for forskning og samarbejde mellem vesterlandske videnskabsfolk og tibetanske munke og

meditationspraktiserende (ibid., 233; Harrington 2008b). Dette skulle fordre vejen for et større og mere planlagt samarbejdsprojekt, der senere er resulteret i The Mind and Life Institute.

5.3. The Mind and Life Institute

Idéen om 'The Mind and Life institute' opstod i starten af 1980'erne i et samarbejde mellem R. Adam Engle, en amerikansk forretningsmand, og Francisco J. Varela, en chilensk-europæisk neurovidenskabsmand. Begge var praktiserende buddhister, og begge var interesserede i en dialog mellem den vesterlandske videnskab og Dalai Lama og den tibetanske tradition. Efter indledende møder og en efterfølgende planlægning opstod den første formelle Mind and Life-dialog i 1987 i Dharamsala (Houshmand et al. 1999, 175-176). Efterfølgende i 1990 opstod selve 'The Mind and Life Institute', som til at starte med udelukkende skulle fungere som en supportorganisation for selve møderne (ibid., 180). Instituttets virke er siden blevet udvidet til et deklareret mål, der er rettet mod en forståelse af "the human mind and the benefits of contemplative practices through an integrated mode of knowing that combines first person knowledge from the world's contemplative traditions with methods and findings from contemporary scientific inquiry" (<http://www.mindandlife.org/about/mission/>). Ultimativt er deres mål, ifølge samme deklARATION, at lindre menneskelig lidelse og forbedre menneskers velvære. Dette skal ske gennem en forståelse af, hvordan man kan træne sindet (*the mind*) i måder, der kan reducere individuel og social lidelse samt fremme "planetary peace, health, well-being and cooperation" (ibid.). Yderligere skal dette ske gennem en vision om en verden, hvor alle har adgang til disse "mental and emotional fitness practices" (ibid.).

The Mind and Life Institute er den dag i dag nok et af de mest kendte og samtidig mest indflydelsesrige netværk inden for samarbejdet mellem videnskabsfolk og mediterende (van Beek & Roepstorff 2010, 236). På listen over "Mind and Life Dialogue"-deltagere (<http://www.mindandlife.org/dialogues/dialogue-participants/>) finder vi mange toneangivende og højt profilerede personer, både indenfor den tibetansk-buddhistiske praksis samt den vesterlandske videnskabelige tradition. I toppen af listen figurerer "His Holiness the 14th Dalai Lama, Tenzin Gyatso" (ibid.). Både den humanistiske videnskab, psykologien og neurovidenskaben er repræsenteret ved eksempelvis religionsvidenskabsmanden John Dunne, psykologen Daniel

Goleman og neurovidenskabelige profiler som Richard J. Davidson. Flere af de vesterlandske deltagere er selv praktiserende indenfor meditation, mens andre som Matthieu Ricard og B. Alan Wallace markerer sig som 'produkter af dialogen selv' ved både at være højt uddannede indenfor vesterlandske videnskabelige discipliner samt det tibetanskmonastiske uddannelsessystem.

5.4. Agitationer for en ny kontemplativ videnskab

En af Mind and Lifes grundlæggende programerklæringer er altså, som det fremgår af ovenstående, at integrere et førstepersonsperspektiv og tredjepersonsperspektiv til udvikling af viden og praksisser, der skal være med til at optimere videnskaben samt den menneskelige velfærd. Allerede Francisco Varela, den nu afdøde medstifter af Mind and Life, formulerede en 'neurofænomenologisk tilgang til bevidsthedsstudier', som skal legitimere førstepersons-erfaringer i det videnskabelige studie af hjernen og bevidsthed og dermed reducere begrænsninger, som det "rent" objektive tredjepersonsperspektiv antagelsesvist skulle medføre (van Beek & Roepstorff 2011, 236). Denne agitation for en ny kontemplativ videnskab videreføres i dag i stor stil af andre associeret til Mind and Life og forefindes i særdeleshed i Dalai Lamas og Alan Wallaces forfatterskab.

I Dalai Lamas udgivelse "Om tro og Viden" (tidl. udgivet med titlen "Universet i et enkelt atom"), som også lægger til grund for den fjortende Mind and Life dialog, opsummeres både problemet og agitationen som følgende:

Oplevelsen af bevidsthed er fuldstændig subjektiv. Det er imidlertid et paradoks, at der trods den utvivlsomme virkelighed af vores subjektivitet og tusinder af års filosofiske undersøgelser ikke er konsensus om, hvad bevidsthed er. Videnskaben har med sin karakteristiske uvildige metode – det objektive perspektiv udefra – gjort forbavsende få fremskridt inden for denne opfattelse (Dalai Lama 2007, 127).

Dalai Lama tager stærkt afstand til rene naturalistiske og materialistiske tilgange til definitionen af bevidsthed. Han mener omvendt, at antagelsen om at alle mentale processer er fysiske ikke udgør en videnskabelig kendsgerning (ibid., 136, 138). Wallaces forfatterskab retter flere steder ligeledes et frontalt angreb mod den materialistiske tilgang til mennesket og det mentale (Wallace 2007, 29, 32). Denne

tilgang, mener han, er domineret af en fastlagt verdensanskuelse af dogmer som 'objektivitet' og 'reduktionisme', hvor virkeligheden bliver reduceret til den fysiske verden. Dermed blottes den for enhver form for mening og værdier, mens menneskets eksistens samtidig bliver reduceret til det af en robots eller et dyrs (ibid., 26, 29-32). Wallace argumenterer for, at de neurale og mentale begivenheder aldrig er identiske (ibid., 17, 32), men hævder dog, at mentale processer faktisk kan observeres objektivt gennem introspektion. Gennem højt avancerede meditationsformer udført af meditationseksperter skabes der en direkte og teleskopisk adgang til de dybeste og mest oprindelige bevidsthedsgrundlag som "the substrate-" og "the primordial consciousness" (ibid., 15, 17). Her er det samtidig muligt at eliminere alle mentale lidelser og få adgang til en ultimativ kilde af "genuine happiness" (ibid., 21). Det afgørende punkt for Wallace er ikke, at buddhismen bare skal supplere videnskaben i form af ny viden, men at den nye kontemplative videnskab er pragmatisk anlagt, og formålet derfor må sigte imod at finde de faktorer, der mindsker lidelse og fremmer glæde (ibid. 3, 10). Han argumenter for, at ved at transcendere polerne mellem videnskab og religion, gør man plads til et nyt paradigme og en ny kontemplativ videnskab, der sammen med den objektive videnskab kan bringe mennesket fremad (ibid., 43).

5.5. Meditationsforskning

Et omfattende overblik over meditationsforskningen ligger uden for denne opgaves anliggende. Her foreligger der blot, som eksempler, to meget forskellige forskningsretninger involverende hjerneskanningsforsøg, et uden for Mind and Lifes regi og et nært tilknyttet.

Et eksempel på den 'spirituelle neurovidenskab' rettet mod undersøgelser af tibetansk praksis findes i Andrew Newberg og hans kollegaers arbejde. Newberg publicerede i 2001 et SPECT-scan studie af otte praktiserende indenfor tibetansk meditation (van Beek & Roepstorff 2011, 232; Abass et al. 2001). 'Den mystiske oplevelse', som denne meditation skulle resultere i, blev i en senere udgivelse beskrevet af en af de mediterende som en oplevelse af et indre virkeligt selv, som værende ikke-separat fra alt andet i universet. Deres forsøg viste en reduktion af aktivitet i et hjerneområde, som ville gøre det sværere at distinktere oplevelsen af et selv og give den mediterende en subjektiv oplevelse af "enhed" og "helhed" (d'Aquili

et al. 2002, 2-5; d'Aquili & Newberg 1999, 110). Et lignende resultat blev observeret hos franciskanske nonner, blot som en oplevelse af en enhed med et "absolute unitary being" (ibid., 112; d'Aquili et al. 2002, 7). Newberg og hans kollegaer advokerer derfor for, at der nu er beviser på, at den mystiske oplevelse er biologisk funderet, observerbar og videnskabelig virkelig. Med deres egne ord "tror" de på eksistensen af en neurologisk proces der muliggør, at mennesket kan transcendere den materielle eksistens og komme i kontakt med en universel og dybere virkelighed (ibid.).

Et andet af de kendte meditations- og hjerneskanningsprojekter skal her tilskrives Mind and Life-kernemedlemmet Richard J. Davidson, der i sin tid stod for initiativet til Dalai Lamas invitation til det årlige møde for Society for Neuroscience. Davidson er kendt for at have været på listen over Times' hundrede mest indflydelsesrige personer, for selv at være meditationspraktiserende samt for hans tætte samarbejde og venskab med Dalai Lama og Matthieu Ricard (van Beek & Roepstorff 2011, 240; Harrington 2008b; Harrington 2008a, 235, 241). Davidson har sammen med sine kollegaer gennemført en lang række adfærdsstudier og fMRI-hjerneskanningsforsøg. En af hans tidlige undersøgelser viste, at "almindelige" mediterende (modsat en kontrolgruppe) over nogle uger kunne ændre deres venstreorienterede hjerneasymmetri, der formodes at indikere kronisk stress, til en højreorienteret asymmetri. Endvidere rapporterede forsøgspersonerne en markant oplevelse af forbedrede tilstande som f.eks. en reduktion af angst og stress og mere arbejdsenergi. Et "boost" i deres immunsystem blev ligeledes observeret (Buss & Larsen 2008, 222-23). Davidsons overvejende forskningsfokus indenfor de sidste ti år har dog været relateret til de neurale effekter, som kan observeres i mere "advanced meditation" udført af personer, fortrinsvis tibetanske munke, som ofte udlægges som "eksperter" og "olympiske atleter i meditation" (Harrington 2008a, 239; van Beek & Roepstorff 2011, 240). Et af Davidson og hans kollegaers studier konkluderer f.eks., at disse "long-term meditators" kan forårsage både kort- og langtidsvirkende neurale forandringer (Davidson et al. 2004). Tesen er altså, at meditation forandrer hjernen, eller sagt på en anden måde, ved at træne den, kan man ændre den (Davidson 2009).

6. Refleksioner over neurobuddhismen

6.1. Metodologiske og ideologiske problemstillinger

Selvom hjerneskningsstudier, og især de studier der er orienteret imod religiøse handlingers neurale korrelater, er forbundet med flere metodologiske vanskeligheder (Schjødt 2009, 314), vil jeg her nøjes med at se nærmere på en af de mere overordentlige problemstillinger i meditationsforskningen. Der rejser sig nødvendigvis en problemstilling relateret til de definitions-vanskeligheder, der kan opstå ved at operere med begreber som ”mindfulness”, ”meditation” eller ”dzogchen” som forsøgsobjekter. Begreberne er ofte ikke veldefinerede, og det er ofte ikke klart, hvad forsøgssubjekterne egentlig foretager sig i skanneren og dermed overordentligt svært at sige noget om, hvad der måles på. Som Schjødt (2009, 316) pointerer, blev de tibetanske munke i Newbergs (Abass et al. 2001) forsøg ikke udspurgt om deres subjektive oplevelse i skanneren, selvom disse data naturligvis er relevante i forhold til deres konklusioner. Ligesom alle religiøse ritualer og religiøse/mystiske oplevelse viser en diversitet, er der ligeledes store forskelle mellem meditationsformer (Cahn & Polich 2006, 23; Schjødt 2009, 311). Andreas Roepstorff, der selv har været involveret i et dansk hjerneskningsstudie af en meditationsform med tibetansk oprindelse (Bertelsen et al. 2009), maner ligeledes til yderligere forsigtighed, da metoden (MR) er forbundet med et dobbelt fortolkningsproblem. Der ses både et problem i forhold til fortolkningen af data samt i forhold til en mangelfuld viden om, hvad de mediterende egentlig foretager sig i skanneren. Han påpeger, at selvom man kan påvise en aktivitet, ”står man i en situation med to ubekendte størrelser som man prøver at relatere til hinanden, og det siger ikke så meget andet end der skete et eller andet, men ikke nødvendigvis hvad der skete” (Roepstorff 2010). Cahn & Polich (2006, 23) konkluderer ligeledes i en omfattende metaanalyse af meditationsforskningen, at ”the specific neural changes and differences among practices are far from clear”. Det er derfor endnu for hastigt at drage nogle endelige konklusioner.

Lignende subjektive og fortolkningsmæssige problemer gør sig gældende indenfor det neurofænomenologiske projekt. Eksempelvis er det svært at forestille sig, hvordan der kan udarbejdes målestokke over hvilke individer, der er i stand til introspektion og præcis hvilke kontemplative teknikker, der er i stand til at undersøge bevidstheden fyldestgørende. Det altoverskyggende modargument formulerer Wallace dog selv ved at understrege, at ”unlike objective knowledge, contemplation does not merely move towards its object; it already rests in it” (Wallace 2007, 1).

Ideologiske problemstillinger melder sig ligeledes, da meget af forskningen foregår indenfor et netværk af forskere med en tydelig agenda. Forskningen er derfor ikke værdineutral og kan nemt blive et hypotesedrevet forsøg på at bevise egne overbevisninger. Ligeledes kan det tibetanske engagement ikke betragtes som værdineutralt. På grund af den tibetanske historie befinder mange tibetanere sig i en situation, hvor en legitimering af deres kultur og traditioner over for Vesten og over for Kina melder sig som førsteprioritet (McMahan 2008, 255). Et nærmere indblik i neurobuddhismens historie viser også, at Dalai Lama i starten var meget skeptisk overfor idéen om at lade munke deltage i Bensons meditationsforskning. Først da tanken om at "our friends to the east [meaning the Chinese] might be impressed with a Western explanation of what we are doing" meldte sig, blev projektet igangsat (Dalai Lama citeret af Paine i Harrington 2008a, 232, den indskudte sætning er af Harrington).

Lopez (2008, 205) argumenterer for, at hovedpostulatet i den nye forskning samlet lyder, at "buddhistisk meditation virker". I et fremtidigt og bredere anlagt religionsvidenskabeligt forskningsperspektiv opfordrer Lopez (ibid.) derfor til et mere helhedsorienteret studium af præcis, hvad der er *buddhistisk* ved meditationen, hvad begrebet *meditation* dækker over i denne sammenhæng samt, hvad det konkret vil sige, at det *virker*.

6.2. Implikationer og fremtidsudsigter

Buddhismen har længe nydt en status i Vesten som en både "spirituel og sympatisk religion" (Borup 2010b, 1), som lige fra starten af har været anset som mere filosofisk og videnskabelig end religiøs og dogmatisk. I dag genererer populærlitterære og mediebaserede fremstillinger ligeledes effekter, der i høj grad kan få betydning for fremstillingen og repræsentationen af buddhismen samt for den levende buddhisme selv (jf. Borup 2005, 35, 37; Borup 2010b, 2). I Danmark formidles den nye forskning videre i medierne og eksponeres i sætninger som at "vestlige videnskabsmænd har dokumenteret, hvad buddhister i årtusinder har vidst, nemlig at meditation virker" (Sabinsky 2008), og at der er leveret "klokkeklare beviser" for meditation som noget, der er "godt for ledere og for alle" (DR2 udland 2008). Selvom dette hurtigt kan problematiseres med en metodologisk indfaldsvinkel, viser det, at neurobuddhismens programmer kan være med til at opretholde og udvide buddhismens "særstatus" i

Vesten. Ligeledes kan sammenfaldet med, at Dalai Lama figurerer som ikonet på den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme og samtidig som ikonet på ”buddhismens overordentlige positive status i vesten” (Borup 2010a, 2) have en gensidig forstærkende effekt.

Neurobuddhismens eksponering og reaktionerne på denne vil samtidig unægteligt lede hen til diskurser vedrørende religionens/buddhismens plads i f.eks. videnskabelige sammenhænge, terapeutiske sammenhænge, sundhedssektoren og kurser indenfor erhvervssektoren. Nogle forskere mener, at ”when cognitive scientists become religious, science is in trouble” (jf. Geertz 2009) og er skeptiske, når religiøse teknikker og erfaringers indblandes i et et-til-et forhold til sundhed, når disse netop ikke viser sig at være homogene størrelser (Bjerrisgaard & Geertz 2007, 886). Andre anser de sidste årtiers forskning som en tiltrængt drejning, der kan være med til at revitalisere idéen om en buddhistisk psykologi og terapi, der kan supplere psykoanalysen og den kognitive terapi i form af dens foci på mental træning, psykologisk og neural plasticitet samt dens rummelighed for spirituelle og forandrede ”ekstra-daglige” bevidsthedstilstande (Elsass 2011, 17). ”Mindfulness”, som en buddhistisk inspireret mental træning til at optimere velvære for både ledere og ansatte, kan ligeledes stille spørgsmålstejn ved, om man vil have religion/spiritualitet ind på arbejdspladsen og det offentlige (jf. Borup 2010a, 7-12).

Dalai Lama er uden tvivl det store omdrejningspunkt samt den populæreste forkynder af den tibetansk-amerikanske relation til neurovidenskaben. Med hensyn til Mind and Life dialogen er det tydeligt, at han selv har store forhåbninger om et fortsat samarbejde efter hans tid ved f.eks. at invitere en ny generation af tibetanske munke ind til dialogerne og opfordre de amerikanske videnskabsfolk til det samme (MLXIV D1 am). Dalai Lama er desuden gået et skridt videre ved at introducere videnskabelige studier moduleret efter vesterlandske standarder for udvalgte munke i udvalgte klostre. Han udtaler deslige (med et smil på læben), at ligesom tibetanerne altid har refereret til de gamle indiske langskæggede yogier som ærværdige mestre og lærere, vil de måske i fremtiden referere til de vesterlandske blonde videnskabsfolk som selvsamme. Han ser buddhismen som en tradition, der lige siden Buddha har været i konstant debat både internt og eksternt, og ser det kun som et element, der har været med til at raffinere buddhismens retorik (MLXIV D1 am; MLXVIII D1 am). Hvordan neurobuddhismen

konkret vil forme sig i fremtiden uden Dalai Lama som ikon og profil, vil denne opgave dog ikke postulere om.

Selvom der er klare modernistiske elementer tilknyttet neurobuddhismens program, kan der i den globale buddhistiske verden side om side med tendenser til detraditionalisering observeres tendenser til et modsvar og en retraditionalisering (McMahan 2008, 246). Mens andre anerkendte tibetanske lamaer deler Dalai Lamas overbevisning om, at der er visse kulturelle elementer, eksempelvis tibetanske, som kan anses som kulturelle elementer, og som må sorteres fra i tilpasningen til en ny kultur (van Beek 2011, 326-27), koncentrerer andre sig igen om at forsvare den "rene" autentiske form for tibetansk buddhisme (McMahan 2008, 246). Neurobuddhismens reduktionistiske, separatistiske og destillerende tilgang til buddhistisk meditation kan formodes yderligere at forstærke dette. Buddhismen står afgjort ikke i et rent et-til-et-forhold med den moderne videnskab. Selv Dalai Lama beroliger sine kollegaer om, at det kun er med hensyn til den buddhistiske videnskab (eksempelvis kosmologien), at der vil ske forandringer (MLXIV D1 am), og han afviser personligt andre videnskabelige redegørelser som uinteressante, eksempelvis religionsvidenskabelige udlægninger af en datering af *mahāyāna*-sutraerne, som stiller spørgsmålstejn ved disses legitimitet som Buddhaens ord (van Beek & Roepstorff 2011, 237; Lopez 2008, 194).

Neurobuddhismen har således afgørende implikationer, der trænger ind i både buddhismen, videnskabelige og sundhedsvidenskabelige diskurser samt er med til at forme den brede fremstilling og opfattelse af buddhismen. Reaktionen udmønter sig som både en afstandstagen og en omfavnelser.

6.3. Neurobuddhisme og moderne buddhisme

Ifølge Lopez (2008, xii) kan der argumenteres direkte for, at den seneste udvikling indenfor relationen mellem buddhisme og videnskab kan indlejres i den samme diskurs og retorik, som har været kendetegnende for forholdet mellem buddhisme og videnskaben i de sidste 150 år. Albert Einstein skulle, i et ofte citeret citat, have sagt, at "If there is any religion that would cope with modern science it would be buddhism" (Lopez 2008, 1). Selvom det ved nærmere eftersyn viser sig, at han nok aldrig har sagt dette, har postulatet gjort sig gældende som en markør i det sidste århundrede og gør sig i dag ligeledes gældende hos aktører indenfor neurobuddhismen (McMahan 2008,

23; Lopez 2008, 2). Begrebet ”Neurobuddhisme” (jf. van Beeks begreb ”neural buddhisme” i Hollesen 2008), som det er blevet brugt i denne opgave, dækker over en samlende interesse og et netværk af forskere og buddhister, der søger at undersøge og legitimere den buddhistiske praksis’ relevans indenfor videnskaben og i det moderne samfund generelt.

Neurobuddhismen deler ligeledes karakteristika med den generelle definition af moderne buddhisme som en lægmands- og meditationsbuddhisme, idet neurobuddhismen stadig er koncentreret om en meditationsbuddhisme, som man nødvendigvis ikke skal være munk for at praktisere, og som nødvendigvis må føre til et bedre velvære og virke indenfor rammerne af ’denne verden’. Som McMahan gør opmærksom på, opstår der i den moderne buddhismes diskurs og fremtoning det paradoks, at omend meditation her anses som ’hjertet i buddhismen’, er det samtidig det element, der er mest aftageligt (McMahan 2008, 24, 185). Således har vi set, hvordan man i Mind and Lifes program udlægger en træning af sindet, hvor meditationen bliver reduceret til en neural aktivitet alle kan drage fordel af. Meditationen kan her ligesom i den moderne buddhisme karakteriseres som en meditation ”light” løsrevet fra dens soteriologiske og eksistentielle karakter (van Beek i Hollesen 2008). Som vi så i starten af den tidlige buddhismes receptionshistorie, foregik der ligeledes et forsøg på at finde frem til den ”rene” buddhisme. Igennem de sidste 150 år og frem til i dag er der set en gennemgående tendens til både at blive fascineret af kulturelle buddhistiske islæt men også en tendens til at udpege og evt. skrælle visse ’middelalderlige forestillinger’ samt kulturelle lag væk for at finde frem til en universel *dharma* og buddhistiske ”spiritualitet” (van Beek 2011, 326-27). ”Bevisførelsen” har dog ændret afgørende karakter. Fra kun at være baseret på pālikanonens og ’Buddhaens ord’ er argumentationsrækken nu udvidet til at inkludere ”biologiske beviser” fra neurovidenskaben. Det grundlæggende argument er dog stadig det samme: at den østerlandske gamle tradition, buddhisme, stadig har noget at tilbyde det moderne menneske. Som vi så i modkulturens ”antimodernistiske sørgesang”, ser vi ligeledes i neurobuddhismens argumentationsrækker en begrædelse over elementer, der er gået tabt i moderniteten, og som buddhismen kan være med til at genfinde (jf. Wallace 2007, 2).

Neurobuddhismen er altså indlejret i fortællingen om den moderne buddhisme, men samtidig indeholder den nye elementer, som viser at buddhismen følger med tiden

og er i stand til at inkorporere nye tendenser. Traditioner må, ifølge McMahan, "reconfigure themselves in ways that allow them to participate in the conversations of the day. This may involve radical accommodation or radical challenge, but it always means novelty" (McMahan 2008, 27).

6.4. Afsluttende refleksioner

I relationen mellem neurovidenskaben og den tibetanske buddhisme er der sket en bemærkelsesværdig udvikling i USA i de sidste årtier. I 1970'erne blev Dalai Lama flere gange nægtet et visum, mens Herbert Benson så sig nødsaget til hemmeligt at smugle meditationspraktiserende ind gennem bagdøren til sine forsøg i frygt for, at hans kollegaer skulle opdage, hvad han arbejdede med (Harrington 2008a, 215, 231). I det seneste årti har Dalai Lama figureret som hovedtaler ved årsmødet for The Society for Neuroscience mens Richard Davidson, en åbent erklæret meditationsforsker og fortaler for meditation, har figureret på listen over Times' hundrede mest indflydelsesrige personer. Anne Harrington konkluderer i 2008 om den tibetansk-amerikanske relation og "Rejsen mod Øst" at:

As I write, the history of this particular "eastward journeys" narrative continues and it remains a place to watch. There is perhaps no other place in contemporary American mind-body medicine where extraordinary personalities and high-profile moments dominate like they do here; no other place where questions about cultural significance – rather than just scientific and medical validity – matter more (Harrington 2008a, 242).

Et lignende argument kunne gøre sig gældende i forhold til religionsvidenskabelige studier af det moderne narrativ om buddhisme og videnskab samt studier af den moderne og tibetanske buddhismes relation til den amerikanske neurovidenskab.

7. Konklusion

I fortællingen om den moderne buddhisme udspiller der sig en række dikotomier og pendulsving mellem størrelser som tradition og modernitet, øst og vest, religion og videnskab, affortryllelse og genfortryllelse. I de sidste årtier har en tibetansk-amerikansk neurobuddhisme meldt sig som det seneste skud på stammen af den

moderne buddhisme. Denne nye gren eksponeres stærkt i sin tibetansk-kulturelle kappe, men gør sig samtidig gældende i sin insisteren på rationalitet, videnskabelig validitet og universelle gyldighed.

Jeg har i nærværende opgave vist, at den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme kan belyses gennem et større religionshistorisk narrativ, der beretter om mødet mellem buddhisme og modernitet. Implicit gennem opgaven, og eksplicit til sidst, har jeg argumenteret for, at mens neurobuddhismen indeholder nye elementer, deler den samtidig væsentlige karakteristika med den moderne buddhisme og kan betragtes som en ”naturlig” og nutidig forlængelse af denne. Opgaven vidner om, at buddhismen stadig tilpasser sig nye tankemønstre i en konstant omskiftelig og foranderlig verden. Buddhisme er ikke en homogen eller statisk størrelse, men en pluralistisk og dynamisk størrelse, der både tilpasser sig verden, forandrer verden og forandres af verden.

8. Litteratur

Alavi, Abass *et al.*

2001 ”The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditation: a preliminary SPECT study”, *Psychiatry Research: Neuroimaging Section 106*, 113-122

Bertelsen, Jes *et al.*

2009 “Long-term meditation is associated with increased gray matter density in the brain stem”, *NeuroReport 20*, 170–174

Bjerrisgaard, Line Tviis & Armin W. Geertz

2007 ”Den sundhedsfarlige bøn – Om fjernbøn, spiritualitet og dårlig videnskab”, *Psyke og Logos 28 (2)*, 870-896

Borup, Jørn

2005 *Dansk dharma. Buddhisme og buddhister i Danmark*. Forlaget Univers, Højbjerg

2010a “Corporate karma, zen management og lama coaching – buddhistisk ideologi og praksis i erhvervslivet”, (*til udgivelse*), 1-12

2010b „Dansk(e) buddhisme(r) – repræsentation og typologisering”, *Chaos* 51, 107-123 (1-16)

Buss, David M. & Randy S. Larsen

2008 *Personality psychology*, third ed., New York: McGraw Hill.

Cahn, B. R. & J. Polich

2006 “Meditation states and Traits: EEG, ERP, and Neuroimaging studies”, *Psychological Bulletin* 132 (2), 180-211 (1-24)

Cole, Michael

2003 *Kulturpsykologi*, Hans Reitzels Forlag, København

Davidson, Richard J. *et al.*

2004 “Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 101, 16369-73

Dalai Lama d. 14. (Tenzin Gyatso)

2007 (2005) *Om tro og viden*, 2. udg., Aschehoug Dansk Forlag, København

d'Aquili, Eugene G. & Andrew Newberg

1999 *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*, Augsburg Fortress, Minneapolis

d'Aquili, Eugene G. *et al.*

2002 *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine, New York

Elsass, Peter

2011 *Buddhas veje - en introduktion til buddhistisk psykologi*, Dansk
Psykologisk Forlag, København

Eysenck, Michael J. & Mark T. Keane

2010 *Cognitive psychology*, 6.th ed., Psychology Press, Hove, UK

Gardner, Howard

1987 (1985) *The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution*.
Paperback edition with a new epilogue, Basic Books, US

Gombrich, Richard

2009 *What the Buddha Thought*, Equinox, London

Harrington, Anne

2008a *The Cure Within. A History of Mind-Body Medicine*, W.W. Norton &
Co., New York

Harvey, Peter

1990 *An introduction to Buddhism. Teachings, history and practices*,
Cambridge University Press, Cambridge

Houshmand, Zara *et al.*

1999 *(The Dalai Lama et al.): Consciousness at the Crossroads:
Conversations with the Dalai Lama on Brainscience and Buddhism*.
Snow Lion, Ithaca, New York

Lopez Jr., Donald S.

2008 *Buddhism and Science. A guide for the perplexed*. The University of
Chicago Press, Chicago/London

McMahan, David L.

2008 *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, New
York.

Pind, Ole Holten

2005 *Buddhismen. Tekster fra Theravāda-Traditionen. Udvalgt og oversat af*

Ole Holten Pind, Systime Academic, Århus

Schjødt, Uffe

2009 "The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion", *Journal of Method and Theory in the Study of Religion* 21 (3), 310-339

Sharf, Robert

1995 "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience", *Numen* 42, 3, 228-283

Sørensen, Jesper

2004 "Religion, evolution, and an immunology of cultural systems", *Evolution and Cognition* 10 (1), 61-73

van Beek, Martijn

2011 "Dzogchen på dansk", in: Aksel Haaning & Magnus Riisager, eds., *Mystik – i filosofi, religion og litteratur*, Forlaget Univers, Højbjerg, 322-52

van Beek, Martijn & Andreas Roepstorff

2011 "Spirituel neurovidenskab og neurospiritualitet: metodologiske overvejelser", in: Aksel Haaning & Magnus Riisager, eds., *Mystik – i filosofi, religion og litteratur*, Forlaget Univers, Højbjerg, 231-58

Wallace, B. Alan

2007 *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*, Columbia University Press, New York

Henvisninger til internetadresser og artikler fra aviser (med forfatter)

Davidson, Richard J.

2009 "Transform Your Mind, Change Your Brain". Google Tech Talk September 23, 2009.

<http://www.youtube.com/watch?v=7tRdDqXgsJ0&feature=related> (set d. 15/5 2011).

Harrington, Anne

2008b "Eastern Brains: Probing the Partnership Between Buddhism and the Brain Sciences". Hosted by Center for the Study of Religion and Psychology at Boston University's Danielsen Institute on September 15, 2008.

<http://www.youtube.com/watch?v=fIJnlB4Tgu0> (set d. 15/5 2011).

Hollesen, Helge H.

2008 "Spiritualiteten skal spredes via scanneren", *Campus* 08.12.2008

Roepstorff, Andreas

2010 "Om at forske i meditations effekt i hjernen". Lydfil fra Forskningens Døgn 2010 på ViFAB's hjemmeside, vifab.dk (Videns- og Forskningscenter for Alternativ Behandling - et center under Indenrigs- og Sundheds-ministeriet).

<http://www.vifab.dk/nyheder/nyheder+2010/meditation+kan+ses+i+hjernen> (hørt d. 17/11 2010)

Sabinsky, Sonja

2008 "Medfølelse gør os lykkelige", *Dagbladenes Bureau* 24.07.2008

Internetadresser (uden forfatter)

DR2 Udland

2008 Kan eksempelvis ses på <http://www.youtube.com/watch?v=-Z-ceRPGp8w> (set d. 1/6 2011). Interviews af DR2 under overskiften "DR2 Udland: Richard Davidson, Christian Ørsted og Richard Davidson om meditation"

mindandlife.org

2011 Mind and Life: Values, Vision, Mission and Strategy:

<http://www.mindandlife.org/about/mission/> (besøgt d. 6/5 2011)

Mind and Life Dialogue Participants:

<http://www.mindandlife.org/dialogues/dialogue-participants/> (besøgt d. 6/5 2011)

MLXIV D1 am (Mind and Life XIV – Day 1 am)

2007 Mind and Life XIV. Dialogues on "The Universe in a Single Atom" - Day 1 Morning Session (the Dalai Lama's Residence in Dharamsala, India, April 9th)

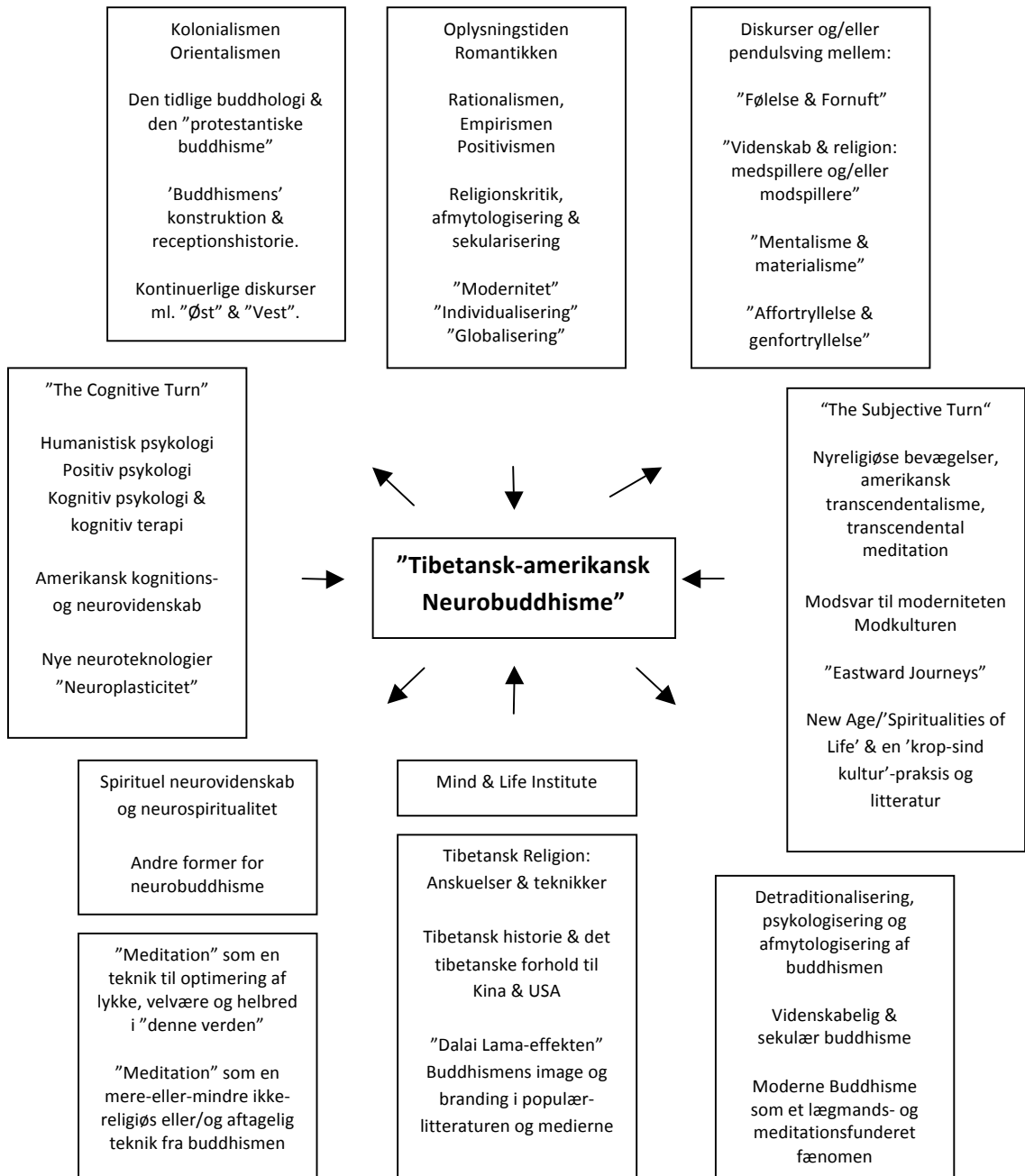
<http://www.youtube.com/watch?v=Dmlnk-iLiYc> (set d. 20/5 2011)

MLXVIII D1 am (Mind and Life XVIII – Day 1 am)

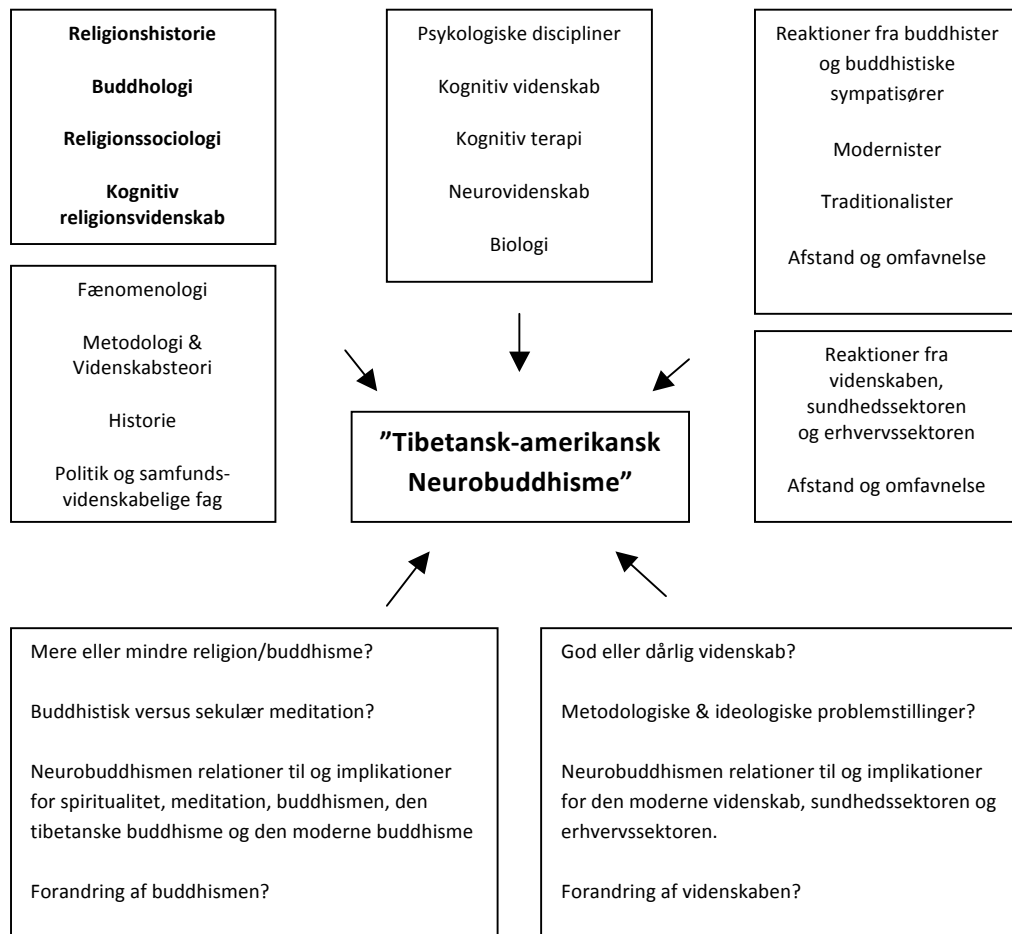
2010 Mind and Life XVIII – “Attention, Memory and Mind”. Day 1 morning Session (the Dalai Lama's Residence in Dharamsala, India, May 6th)

http://www.youtube.com/watch?v=0WG_zmVuWv4 (set d. 20/5 2011)

Bilag 1: den tibetansk-amerikanske neurobuddhismes dynamik og interaktion



Bilag 2: Tilgange til og reaktioner på den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme.



Tekst til bilag 1

Figuren er et forsøg på at indkapsle nogle af de fænomener, begreber, buddhisme, religiøse strømninger, tankegange, kontinuerlige diskurser, historiske epoker, videnskabelige paradigmer og grene, der sammen har haft en direkte indvirkning på den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme.

Den løse hierarkiske struktur refererer til fænomener/begreber startende fra det 19. århundrede eller før (øverst) til fænomener/begreber, der har sin begyndelse fra det 20. århundrede (nederst).

Figuren er ikke uddybende (selvom enkelte begreber er refereret til i opgaven), men er udelukkende konstrueret for at illustrere den kompleksitet, der gør sig gældende for forståelsen af neurobuddhismen.

Der er selvfølgelig tale om talrige gråzoner, overlapninger, forbindelser, korrelationer og kausaliteter mellem de forskellige begreber. Figuren kunne altså med fordel forsynes med pile og tråde mellem de forskellige begreber. Dette er her udeladt for overskuelighedens skyld.

Tekst til bilag 2

Figuren viser de (væsentligste) tilgange til og reaktioner på den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme. Ligesom i bilag 1 kunne figuren forsynes med talrige pile og tråde mellem de forskellige tilgange, reaktioner og presserende spørgsmål, men er her igen udeladt for overskuelighedens skyld. Flere af tilgangene kunne forsynes med emic og etic mærkater, men da der ofte er overlap, især mellem den kognitive videnskab, psykologien og de buddhistiske tilgange, er disse ligeledes udeladt.

Her kunne der opfordres til en fremtidig religionsvidenskabelig tilgang og forskning med afsæt i en interdisciplinær integration af religionshistorien, buddhologien, religionssociologien og den kognitive religionsvidenskab, der vil kunne levere en tilgang til de spørgsmål, problemstillinger og emner, der melder sig (nederst). Det kunne her postuleres, grundet i min egen subjektive overbevisning, at denne interdisciplinære religionsvidenskabelige tilgang ville være den mest kompetente og fagligt egnede til svar på de spørgsmål, der kort er opridset i denne opgave. I denne tilgang vil der kunne leveres et forsøg på en helhedsforståelse af det komplekse felt, som den tibetansk-amerikanske neurobuddhisme udgør (se bilag 1), og som er relevant for en forståelse af det moderne menneske samt dennes placering i interaktionen mellem størrelser som ”buddhismen”, ”spiritualiteten”, ”videnskaben” og ”moderniteten”.

Pensum	s.
Baumann, Martin 2002 "Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West", in: Charles S. Prebish & Martin Baumann, eds., <i>Westward Dharma</i> , University of California Press, 51-65	14
Borup, Jørn 2005 <i>Dansk Dharma. Buddhisme og buddhister i Danmark</i> , Forlaget Univers, Højbjerg, 10-46	37
2010 „Dansk(e) buddhisme(r) – repræsentation og typologisering”, <i>Chaos</i> 51, 107-123	16
Dalai Lama d. 14. (Tenzin Gyatso) 2003 “Understanding and transforming the Mind” in: B. Alan Wallace, ed., <i>Buddhism and Science: Breaking New Ground</i> . Columbia University Press, New York, 91-103	13
2007 (2005) <i>Om tro og viden</i> , 2. udg., Aschehoug Dansk Forlag, 17-25; 125-209	92
2009 (2001) <i>Om meditation</i> , 2. udg., Lindhardt og Ringhof, København, 19-52	34
Geertz, Armin W. 2009 “When cognitive scientists become religious, science is in trouble: On neurotheology from a philosophy of science perspective”, <i>Religion</i> 39, 319-324	6

2011	“Den mystiske mystik – neurobiologisk, socialpsykologisk og kultur-analytisk set”, in: Aksel Haaning & Magnus Riisager, eds., <i>Mystik – i filosofi, religion og litteratur</i> , Forlaget Univers, Højbjerg, 259-94	35
Harrington, Anne		
2008	<i>The Cure Within. A History of Mind-Body Medicine</i> , W.W. Norton & Co., New York, 205-242	41
Harrington, Anne		
2006	“Introduction”, in: Harrington, Anne & Arthur Zajonc, eds., <i>The Dalai Lama at MIT</i> , Harvard University Press, 3-17.	15
Harvey, Peter		
1990	<i>An Introduction to Buddhism. Teachings, history and practice</i> , Cambridge University Press, U.K. 244-310	66
Jinpa, Thupten		
2003	“Science As an Ally or a Rival Philosophy? Tibetan Buddhist Thinkers’ Engagement with Modern Science”, in: B. Alan Wallace, ed., <i>Buddhism and Science: Breaking New Ground</i> . Columbia University Press, New York, 71-86	16
Lopez Jr., Donald S.		
2008	<i>Buddhism and Science. A guide for the perplexed</i> . The University of Chicago Press, Chicago/London, kap. 1-72; 105-152; 197-210	133
McMahan, David L.		
2008	<i>The Making of Buddhist Modernism</i> , Oxford University Press, New York, 3-116; 183-214	170
Newberg, Andrew & Eugene G. d'Aquili		
1999	<i>The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience</i> , Augsburg Fortress, 3-20; 109-120, 241-265	30
Schjødt, Uffe.		
2009	“The Religious Brain: A General Introduction to the	30

	Experimental Neuroscience of Religion”, <i>Journal of Method and Theory in the Study of Religion</i> 21 (3), 310-339	
Tamney, Joseph B. 2008	”Afterword: Modernization, globalization and Buddhism”, in: Paul David Numrich, ed., <i>North American Buddhists in Social Context</i> , Leiden and Boston, Brill	17
van Beek, Martijn 2011	”Dzogchen på dansk”, in: Aksel Haaning & Magnus Riisager, eds., <i>Mystik – i filosofi, religion og litteratur</i> , Forlaget Univers, Højbjerg, 322-52	31
van Beek, Martijn & Andreas Roepstorff 2011	”Spirituel neurovidenskab og neurospiritualitet: metodologiske overvejelser”, in: Aksel Haaning & Magnus Riisager, eds., <i>Mystik – i filosofi, religion og litteratur</i> , Forlaget Univers, Højbjerg, 231-58	27
Wallace, B. Alan 2003	“Introduction” in: B. Alan Wallace, ed., <i>Buddhism and Science: Breaking New Ground</i> . Columbia University Press, New York, 1-30	30
2007	<i>Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge</i> . Columbia University Press, New York, 1-93	93
Wallace B. Alan, Houshmand Zara , Livingston Robert B. (eds.) 1999	<i>The Dalai Lama et al.: Consciousness at the Crossroads: Conversations with the Dalai Lama on Brainscience and Buddhism</i> . Snow Lion, Ithaca, New York, 11-48.	37
Woodhead, Linda & Paul Fletcher 2001	<i>Religions In The Modern World: Traditions and Transformations</i> , Routledge, 1-13	13
I alt s.		996